52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 23 6 JUIN 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° J'ai lu qu'un prêtre avait été sévèrement blâmé pour avoir dit que *la guerre est toujours un péché*.

Dans mon grand désir de combattre la guerre, j'encourrais le même blâme, s'il y a lieu, car c'est exactement mon opinion. Mais je ne veux pas être coupable, ni objecteur de conscience. Je veux donc me réformer avant de mourir, s'il le faut, à mon âge ce peut être urgent.

2° Des prêtres anciens combattants, d'ailleurs très méritants, sont plus belliqueux que quand ils étaient mobilisés. Ils n'écoutent pas un mot d'explication. Peut-être s'ils lisaient dans l'*Ami* ce mot...

La proposition ci-contre supporte explication.

Toute guerre dérive au moins du péché originel, et les guerres actuelles découlent en outre de bien des péchés plus prochains.

Dans toute guerre il faut être deux ; l'un se prévaut d'être en état de légitime défense, mais il n'y aurait pas de *légitime défense* s'il n'y avait pas d'*injuste attaque*. Pour ce motif je ne vois pas qu'il puisse y avoir de guerre sans péché.

Les intéressés, éventuellement un peu aveugles, se croiront peut-être tous deux injustement attaqués et tous deux en état de légitime défense, et en pratique le mobilisé ne peut pas juger. En faveur (!) de cette faiblesse, ils pourront tous deux en conscience combattre l'un contre l'autre.

Quelle triste doctrine !

Et après tout, Dieu voit, et s'il n'y a pas péché formel, il y voit, ce me semble, péché matériel. Et je m'afflige pour ce péché matériel.

R. — Si, avant de lancer une affirmation aussi absolue, le prêtre qui fut pour cela blâmé, avait eu la bonne idée d'ouvrir la *Somme* de S. Thomas, il aurait trouvé, posée et résolue, la question suivante : « *Utrum bellare sit semper peccatum?* La guerre est-elle toujours un péché ? » (IIa-IIæ, q. 40, art. 1).

A la Semaine Sociale du Havre en 1926, Mgr Julien, évêque d'Arras, a fait sur ce passage le commentaire qui suit :

« S. Thomas ne traite de la guerre qu'en passant, à propos de la vertu théologale de charité et des pratiques qui lui sont contraires. On le voit, c'est de morale qu'il s'agit, et c'est au regard de la morale que le problème de la guerre est posé. L'un des fruits de la charité, et des plus précieux, est la paix. Or, il y a bien des choses opposées à la paix : la discorde, les disputes, le schisme, la guerre, les rixes, la sédition, toutes choses qui, allant à l'encontre de la vertu de charité, constituent des péchés. La guerre est donc un péché d'après S. Thomas ? Oui, à n'en pas douter. La paix étant un bien, la guerre, qui est l'opposé, est un mal. Ainsi le veut la logique, et S. Thomas n'est pas homme à se dérober aux lois de la logique.

Cependant la guerre est un fait universel, et qui a peut-être sa raison profonde dans une autre vertu que la charité. La justice, elle aussi, a ses droits, et qui sait? pour aboutir à ses fins, elle devra recourir à la guerre qui, du même coup, cessera d'être un péché pour devenir un devoir. Admirez comment notre docteur sort de l'impasse où la logique l'avait amené. La guerre est-elle *toujours un péché?* Remarquez ce *toujours. A priori*, elle est un mal, et il ne faut donc pas prendre légèrement son parti des maux qui en découlent. S. Thomas est plus prudent. Il y a des cas où faire la guerre n'est pas un péché. » (P. 340).

Le saint Docteur indique ensuite à quelles conditions la guerre n'est plus un péché. Elles sont au nombre de trois. 1° Il faut que la guerre soit déclarée par le prince, comme on disait alors. 2° Il faut qu'elle ait une cause juste et proportionnée. 3° Les belligérants doivent être animés d'une intention droite.

Un mot d'explication sur chacune ne sera pas inutile.

1° La guerre, pour être licite, doit être déclarée par le prince, c'est-à-dire, par l'Etat souverain, république ou monarchie, qui n'a au-dessus de lui aucun pouvoir dont il soit le vassal. Car, de même qu'un simple particulier ne peut de son chef déclarer la guerre, parce qu'il a au-dessus de lui des tribunaux auxquels il peut en appeler pour se faire rendre justice, de même un Etat qui relèverait d'un suzerain devrait se résoudre, en cas de conflit, non à se faire justice lui-même par les armes, mais à porter sa cause devant la juridiction supérieure capable de régler son litige.

A cette première condition, on devine aisément que la fréquence des guerres est appelée à diminuer dans l'avenir. De fait, il en a été ainsi dans le passé. L'histoire nous atteste que les guerres ont diminué avec les progrès de la civilisation. Un simple regard sur le passé de notre pays nous en fournit la preuve. Au Moyen-Age, les seigneurs féodaux sont perpétuellement aux prises les uns avec les autres. Mais dès que l'unité nationale est constituée, la paix règne dans le territoire. C'est qu'ayant perdu leur indépendance, ils sont vassaux du roi de France qui, désormais, règle leurs conflits.

Or, ce qui s'est passé pour les seigneurs féodaux est en voie de se produire pour les nations, ou du moins quelque chose d'analogue. Autrefois, les nations étaient à peu près indépendantes les unes des autres ; aujourd'hui, la naturelle sociabilité des hommes les amène à se compénétrer. Elles ont besoin les unes des autres pour subsister. Elles établissent entre elles d'étroites relations dans tous les domaines, politique, social, économique. Elles sont donc dépendantes les unes des autres. D'où cette aspiration commune qui les conduit à reconnaître et à constituer au-dessus d'elles une vaste société supra-nationale ou internationale, qui au terme de son évolution devrait normalement aboutir à la Société humaine. Déjà cette aspiration naturelle a pris corps dans la Société des Nations, organisme juridique encore à ses débuts sans doute, dont il faut penser à coup sûr moins de mal qu'on n'en a dit, auquel le temps et l'expérience apporteront, il faut l'espérer, toute la perfection et l'autorité désirables. Tous les Etats qui en font partie acceptent de lui soumettre leurs différends, et s'engagent, en principe, à accepter son arbitrage. De fait, elle a réussi, depuis sa constitution, à arbitrer de nombreux conflits qui sans elle eussent fatalement dégénéré en guerres. Voilà donc un tribunal qui transcende les nations particulières. De ce fait, elles sont tenues de lui demander justice, et la guerre cesse pour elles d'être le mode de procédure suprême auquel elles soient acculées de recourir pour dire le droit. Elles ne peuvent donc plus d'elles-mêmes recourir à la guerre, puisqu'elles ont un juge supérieur capable de leur rendre la justice.

La Société des Nations n'existerait pas — et c'est le cas des Etats qui n'en font point partie — qu'une nation en particulier ne serait pas pour autant autorisée à recourir à la guerre comme moyen suprême de procédure. Car il existe en dehors de l'organisme de Genève un droit international issu de tous les pactes et traités passés entre les nations. L'interdépendance qui existe entre elles oblige chacune au moins à consulter les autres avant de se faire justice elle-même. Or, ces autres nations sont capables, en vertu des liens juridiques, de dire le droit de la nation lésée. C'est pourquoi, à part le cas où toutes les nations intéressées et consultées se refuseraient à dire le droit et à intervenir pour flétrir l'injustice et empêcher l'injuste agression, il ne semble plus guère possible qu'un Etat puisse licitement, de sa propre autorité, déclarer la guerre. Ce cas pourtant, même s'il était l'unique, — remarquez-le, cher consultant, — suffirait, encore qu'il ne soit pas appelé à se vérifier souvent, pour que vos contradicteurs aient raison d'affirmer, *positis ponendis* bien entendu, la licéité de la guerre, et tenir en échec une affirmation absolue comme celle du prêtre blâmé.

2° La guerre, pour être licite, doit avoir une cause juste et proportionnée. *Juste*, c'est bien évident, nous n'insisterons pas ; les guerres de rapine, de conquête, de piraterie, les guerres faites pour conquérir la gloire militaire sont réprouvées par le droit naturel. Seule, la violation du droit par l'adversaire qui refuse réparation est la juste cause de la guerre. Mais *proportionnée*, qu'est-ce à dire ?

« *Bellare non est voluntatis, sed necessitatis.* Ce n'est pas par plaisir qu'on fait la guerre, mais par nécessité. » La guerre entraîne avec elle tant de maux qu'il faut vraiment y être contraint pour l'entreprendre. Or, si les dommages l'emportent sur le bénéfice, est-il raisonnable de s'y résoudre ? Non, certainement. Prenons un exemple, celui de la dernière guerre. Nous savons les ruines qu'elle a accumulées en pertes de vies humaines, de richesses spirituelles et matérielles chez tous les belligérants. Devant la perspective d'un pareil dommage et pire encore, quelle nation ayant une juste cause, par exemple une province à recouvrer, oserait déclencher une guerre mondiale ? Aucune nation n'y serait autorisée, car le dommage serait sans proportion avec l'avantage pourtant justement revendiqué.

On dira : « Le droit doit-il donc céder devant la force brutale, et le faible s'incliner devant l'oppresseur ? » Comme un simple particulier, une nation peut toujours, afin d'éviter de plus grands maux, subir temporairement une injustice, et attendre des jours meilleurs pour obtenir à moins de frais la réparation de ses droits lésés. On ne prescrit pas contre le droit. L'histoire nous donne des exemples d'injustices criantes, qu'avec le temps les événements ont réparées. Dans notre France, des mariages ou des décès ont rendu à leurs légitimes propriétaires des comtés ou des duchés qu'ils auraient pu revendiquer par les armes. Ah ! sans doute, on s'explique facilement qu'une nation n'hésite pas à déclencher une guerre mondiale quand l'injuste agression met son existence même en péril ; mais encore qui voudrait affirmer, d'une manière absolue, qu'il n'entre pas dans cette explication plus de sentimentalité que de vérité ? Car, dans le concert de toutes les nations de la terre, chacune d'elles est-elle si nécessaire que sa disparition vienne troubler l'universelle harmonie ? On peut bien, sans être un adversaire du patriotisme, se poser au moins la question suivante : « La disparition momentanée d'une nation sur la surface du globe serait-elle un mal plus grand que celui d'une guerre mondiale ? » La réponse, à froid, nous dira si le bien de sa conservation légitime alors une guerre universelle. Car, malgré sa justice, la cause de la guerre doit être encore d'une importance telle que les avantages recherchés par les armes l'emportent sur les inconvénients.

A cette deuxième condition, on voit mieux encore combien, à l'époque où nous vivons, il serait difficile de rencontrer la guerre licite.

3° Pour être licite, la guerre doit être conduite par les belligérants avec une intention droite,

c'est-à dire dans l'unique but de procurer le bien ou d'éviter le mal : « Tertio requiritur, dit S. Thomas, ut sit intentio bellantium recta : qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. »

Le but que doivent poursuivre les belligérants, c'est le rétablissement de la paix : « illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt ; » car la paix n'est point cherchée pour faire la guerre, mais on fait la guerre pour acquérir la paix : « non quæritur pax, ut bellum excitetur ; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. » Combien de guerres, si elles étaient jugées à la lumière de ces principes formulés par les grands Docteurs de l'Eglise, S. Thomas et S. Augustin, apparaîtraient souverainement injustes, parce qu'en « dépit du juste motif, le prince, en les déclarant, cédait au désir de nuire, au plaisir cruel de la vengeance, à une haine implacable, à la barbarie dans la répression, à l'orgueil de dominer, et à d'autres passions semblables. » Les belligérants doivent être des pacifiques : « *Esto ergo in bello pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.* Sois donc pacifique dans la guerre, afin que, par la victoire, ceux que tu combats soient amenés à l'utilité de la paix » (q. 40, art. 1, in corp. et ad 3). C'est donc le désir ardent et sincère de la paix qui fera entreprendre la guerre, qui présidera aux hostilités pour en bannir toute injustice, enfin qui marquera de son sceau les stipulations du traité de paix.

Telles sont les trois conditions énoncées par S. Thomas pour qu'une guerre soit juste et permise. Nos manuels de théologie les ont retenues et se plaisent à en faire le commentaire approprié en l'appliquant à la guerre moderne, telle qu'elle est susceptible de se faire aujourd'hui.

Somme toute, de ces conditions toutes requises il appert que si l'on passait au crible les guerres du passé, on en trouverait bien peu, sans doute, qui mériteraient le titre de justes, et si l'on songe aux guerres toujours possibles dans l'avenir, on serait tenté de croire pratiquement à l'impossibilité d'une guerre juste. C'est ce coup d'œil, cher confrère, qui vous a impressionné et a motivé votre jugement trop absolu, puisque, à l'instar du prêtre blâmé, c'est exactement votre opinion que « la guerre est toujours un péché. » Fasciné par l'hypothèse, vous avez perdu de vue la thèse.

Si l'on dit que faire la guerre est toujours un péché, on fait à Dieu l'injure de l'avoir commis, car il lui est arrivé non seulement de l'avoir approuvée, mais parfois même ordonnée. Ainsi c'est Dieu qui donne la victoire à Abraham contre Chodorlahomor et ses alliés (Gen., XI, 4) ; c'est lui qui protège Israël à Raphidim dans la mêlée contre les Amalécites (Exode, XVIII) ; il commande à Josué de faire la conquête de la Terre promise et lui promet son assistance (Josué, I), qu'il lui accorde à Jéricho (VI), à Haï où il lui ordonne de porter la guerre : « Prends avec toi tous les hommes de guerre, lève toi et monte contre Haï » (VIII), etc. ; assistance que l'auteur de l'Epître aux Hébreux se plaît à rappeler dans cet immortel passage où il célèbre les bienfaits de Dieu à l'égard de son peuple croyant (Heb., XI). Or voilà bien une difficulté.

Si l'on dit que la guerre est toujours un péché, il faudra également l'imputer à l'Eglise qui a fait prêcher la croisade contre les Turcs, aux papes qui ont levé des subsides dans la chrétienté pour guerroyer. Encore une fois, voilà une difficulté. Comment l'éluder, si l'on maintient que la guerre est toujours un péché ?

La vérité, c'est que *la guerre n'est pas toujours un péché,* car elle n'est pas intrinsèquement mauvaise. Elle n'est pas, en effet, une perversité par essence, comme le blasphème, par exemple, qu'aucun motif, aucune circonstance, aucune nécessité ne saurait légitimer. Normalement en opposition avec la vertu de charité, elle prend un autre visage quand elle devient l'instrument de la justice pour restituer le droit ou punir le coupable, et par elle rentre dans l'ordre de la charité.

Pour réduire cet exposé en style théologique, deux propositions se présentent à notre esprit. — La première est celle-ci : *Bellum, positis ponendis, est per se licitum ;* la guerre, aux conditions indiquées, est régulièrement permise. Elle exprime *in recto* et d'une manière positive la licéité de la guerre. Elle sourira davantage, cher confrère, à vos honorables contradicteurs. Ils n'auront garde d'oublier cependant le « *positis ponendis* », qui recèle les trois conditions requises par S. Thomas, et pratiquement restreint singulièrement la portée du « *per se licitum,* » la possibilité de la guerre juste. Ce sera la formule des Anciens Combattants. — La seconde serait la suivante : *Bellum per se est illicitum, per accidens autem licitum ;* la guerre est régulièrement défendue, mais exceptionnellement est permise. Le « *per accidens* » qui traduit l'exception trouvera son application lorsque se vérifieront les trois conditions requises. Ce sera la formule chère aux autres, mieux adaptée peut-être à la mentalité du présent et aux réalités de la guerre dans l'avenir. Identiques pour le fond, les deux formules ne diffèrent que dans l'expression. L'une répond peut être mieux à la réalité du passé ; l'autre, souhaitons-le, exprimera plus exactement la réalité de l'avenir où la guerre juste ne paraît plus devoir se rencontrer que dans de rares éventualités, *per accidens.*

Déjà votre choix est fait, cher confrère : la seconde formule, si elle n'entraîne pas votre adhésion de gré, a pourtant vos préférences de force. Prenez garde alors de ne pas lui faire dire trop, en traduisant PER SE *illicitum,* comme s'il y avait EX SE *illicitum.* Car c'est à dessein que nous évitons d'employer cette dernière expression, susceptible d'impliquer un sens erroné que nous avons rejeté, à savoir, que la guerre est chose intrin-

sèquement mauvaise. Vous rendrez bien votre pensée désormais rectifiée en traduisant ainsi : « La guerre n'est pas chose intrinsèquement mauvaise : normalement illicite, elle est exceptionnellement permise, quand se vérifient les trois conditions qui la rendent juste. » Ce sera votre revanche d'avoir pour vous contre vos adversaires la formule de l'avenir.

Les autres difficultés qui ont germé dans votre esprit sont faciles à éluder.

« La guerre découle du péché originel et les guerres actuelles découlent en outre de bien des péchés plus prochains. » Comme toutes nos misères ; s'ensuit-il qu'elles soient pour cela peccamineuses par nature ? Le travail devenu pénible à la suite de la faute originelle est-il un péché ? Bien plus, de causes peccamineuses ne peut-il parfois découler le bien ? L'Apôtre le savait bien qui, pour mettre les fidèles en garde contre un leurre dangereux, a dit : « *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona* ». De ce que la guerre ait sa source lointaine dans le péché originel et sa cause prochaine dans un péché moins éloigné, il ne s'ensuit nullement que, pour cette raison, elle soit toujours un péché.

« Dans une guerre la justice ne peut être que d'un côté. » C'est évident, et vous avez raison de dire qu'il n'y a pas de guerre sans péché, puisque, objectivement, l'un des belligérants est injuste agresseur. Mais la guerre est une action double et prend pour cela l'épithète de guerre défensive et de guerre offensive. La guerre offensive, celle qui est le fait de l'offenseur, de l'Etat qui a violé le droit, est objectivement injuste ; la guerre défensive, soutenue par la partie ayant pour elle la cause juste, par l'Etat qui défend ou revendique son droit certain et n'a pas ou n'a plus d'autres moyens pour le faire que le recours à la force, est objectivement juste et permise : à chacun son bien, *cuique suum*. A presser votre raisonnement établi sur une confusion, on en viendrait vite à conclure : c'est un péché de résister, dans une action singulière ou dans une guerre, à un injuste agresseur, parce que c'est coopérer au péché d'autrui. *Qui nimis probat...*

Objectivement, la guerre de l'offenseur est un péché. Subjectivement, il peut en aller autrement, si, par conscience erronée, l'offenseur belligérant croit vraiment être dans son droit. Cela peut arriver dans les conflits entre nations comme dans les procès entre particuliers ; on se bat comme on plaide, souvent parce qu'on croit avoir le droit pour soi. Les belligérants peuvent donc « cogner en conscience l'un contre l'autre. » Que voulez-vous ? Il en est ainsi pour tous nos actes : la bonne foi excuse de péché. « Triste aubaine ! » sans doute, et votre cœur a raison de s'affliger pour ce péché matériel. Cependant, *ne quid nimis,* il est encore préférable et sans proportion avec le péché d'une guerre formellement injuste. Notre devoir n'en est pas moins, en ces tristes conjonctures, de chercher à faire la lumière pour conjurer ou faire cesser les hostilités. C'est pourquoi tout homme de cœur, tout chrétien surtout, doit s'employer à promouvoir les institutions capables d'arbitrer les conflits entre nations et d'empêcher la guerre. Le faire sera travailler éminemment et méritoirement au bien de la paix et à la gloire de Dieu.

Sous la signature de l'éminent juriste et savant théologien qu'est le P. Yves de la Brière, nous venons de lire dans une « Mise au point » à l'adresse de M. Albert Bayet, le passage suivant qui résumera tout ce qui précède. Nous citons :

« Mais il faut répondre à la question posée ici même : Le christianisme réprouve-t-il universellement la guerre ? Seulement de telles questions ne se tranchent pas utilement *par un apophtegme à la laconienne.*

Oui, le christianisme réprouve comme criminel le recours volontaire à la force des armes, dès lors que le droit pourra être défendu et rétabli par des méthodes pacifiques.

Non, le christianisme ne réprouve pas le recours volontaire à la force des armes quand la justice est l'objet d'une violation grave, certaine, obstinée, et lorsque font défaut les moyens efficaces de défendre ou de restaurer le droit sans violence guerrière.

Ce recours lui-même à la force des armes devra prendre le caractère d'une *coercition par autorité de justice,* si la communauté internationale, de même que chaque communauté politique, est suffisamment pourvue d'institutions organiques. Chacun ne serait pas alors seul juge en sa propre cause, et telle est l'orientation désirable.

Dans le cas contraire, le droit de chaque Etat demeure certain de *se rendre justice lui-même, avec les cautions et les risques de la juste guerre.* Telle est précisément l'hypothèse qu'ont envisagée les théologiens et les canonistes qui ont débattu ce problème, pour le monde même où ils vivaient et où nous vivons encore, malgré tant de nobles efforts accomplis.

A l'heure actuelle, il est vrai, l'énormité des désastres de toute espèce que le recours à la force des armes détermine inévitablement rend bien peu vraisemblable l'éventualité d'une juste guerre, entreprise de propos délibéré comme telle. Le remède risquerait trop d'être plus funeste encore que le mal à guérir. Mais resterait toujours, au lieu de l'offensive, le double cas de la légitime défense contre l'injuste agresseur et du concours procuré à autrui en vertu des pactes d'assistance mutuelle contre le même agresseur. Et, malgré tout, l'on rentrerait encore dans l'hypothèse des théologiens et des canonistes.

Leur solution, qui avise au moindre mal, n'est point une flatterie servile aux caprices de la force régnante. C'est, dans une éventualité douloureuse et tragique, l'équitable interprétation des postulats de la morale et du droit [1]. »

Puissent ces lignes, cher confrère, vous préserver du blâme redouté, vous réconcilier avec les prêtres anciens combattants aux discours apparemment belliqueux, mais aux sentiments réellement pacifiques. Et si elles ont réussi à vous apporter le « rayon de lumière désiré, » que ce ne soit point pour vous autoriser à entonner si tôt votre *nunc dimittis,* mais pour vous aider à mener longtemps encore le bon combat, en bon et pacifique soldat de Jésus-Christ.

[1] *Etudes,* 20 mars 1935, p. 782-783.

Q. — Au cercle d'études des grands, une objection a été formulée : « Comment se fait-il que les quatre Evangiles ignorent le *Hoc facite in meam commemorationem*, et que S. Paul soit seul à relater cette formule qui est toute la question du sacerdoce, lui qui n'était pas à la Cène du Jeudi Saint ? »

R. — **Rectifions tout d'abord deux assertions, la première en partie inexacte, la seconde trop absolue. — 1° Il n'est pas tout à fait exact de dire que le *Hoc facite* appartient exclusivement en propre à S. Paul. On le lit dans S. Luc, XXII, 19, après la consécration du pain. — 2° On manque des nuances nécessaires en disant que la formule *Hoc facite* est toute la question du sacerdoce. Si notre correspondant pouvait lire les actes du concile de Trente, il se rendrait compte de toutes les difficultés soulevées par les Pères eux-mêmes au cours de la discussion du canon 2 de la XXII^e session relative au sacrifice de la messe. Il s'agissait précisément de définir dans ce canon que par ces paroles : *Hoc facite in meam commemorationem*, le Christ a institué prêtres ses apôtres. L'accord ne put se faire (et il y eut encore des récalcitrants de la dernière minute) que lorsque le cardinal Hosius, qui présidait, déclara que la définition n'entendait pas exclure la nécessité d'autres paroles du Christ, complétant celles-ci, pour confier aux apôtres *tous* les pouvoirs sacerdotaux (par exemple : *Quorum remiseritis peccata...)*. Cette nuance essentielle soulignée, il reste exact d'affirmer, surtout après la définition dogmatique du concile de Trente, que la formule *Hoc facite* est capitale dans la question du sacerdoce.**

Comment donc S. Matthieu et S. Marc l'omettent-ils purement et simplement ? Faudrait-il en conclure qu'en réalité Notre-Seigneur n'a pas prononcé ces paroles ? C'est la thèse de nombreux protestants libéraux. Le texte de Matthieu et de Marc représente une tradition primitive. Or, écrit le protestant Goguel : « S'il est facile de comprendre comment cet ordre (de réitérer la Cène) a pu être introduit dans ce texte qui ne le contenait pas primitivement, on ne pourrait pas s'expliquer, s'il avait fait partie de la tradition primitive, comment il aurait pu disparaître dans les textes de Matthieu et de Marc [1]. »

Toutefois, on peut se demander, en dehors de la question du silence de Matthieu et de Marc, si le Christ a bien donné à ses apôtres l'ordre de réitérer le sacrifice eucharistique ? Et ici les textes de Luc et de Paul manifestent visiblement qu'au moment où ils ont été écrits, on croyait sans hésitation que Jésus avait ordonné de réitérer la cène.

« La meilleure preuve, écrit Mgr Ruch, c'est qu'on le renouvelle à Jérusalem, à Troas, à Corinthe, dans toutes les communautés fondées par S. Paul. L'apôtre ne se contente pas de citer la recommandation du Maître. Il insiste sur l'origine du rite chrétien : ce qu'il a enseigné, il le tenait *du Seigneur*. Aussi parle-t-il de la table *du Seigneur*, de la coupe *du Seigneur*, du repas *du Seigneur*. **Dans la 1re Epître aux Corinthiens, il se réfère à la doctrine que déjà il a répandue. S'il imaginait à ce moment ces mots : « Faites ceci en mémoire de moi, » en réprimandant et pour avoir le droit de réprimander les destinataires de la lettre, ils auraient pu l'accuser de modifier sa catéchèse. C'est donc au plus tard quand il entra pour la première fois en contact avec eux qu'il aurait créé cette recommandation. Mais il n'aurait pu le faire sans être sûr de ne pas être démenti par les apôtres, par leurs disciples immédiats, par ceux dont ils subissaient les attaques. Si l'ordre de réitérer est aussi ancien, il devient impossible de ne pas attribuer au Christ l'institution de l'eucharistie. Car très rapidement, la cène s'introduisit et se répandit dans les communautés les plus diverses : aucune église ne fit opposition, n'hésita à imiter le geste de Jésus. Tout s'explique si les apôtres attribuaient au Christ l'ordre de le réitérer ; or, s'ils l'ont fait, comment admettre et démontrer qu'ils l'ont inventé ? [1] »**

Cette « démonstration », d'aucuns l'ont tentée, mais à l'aide de quels piètres arguments ! Il est difficile d'admettre qu'en l'absence de tout ordre de Jésus, les premiers chrétiens se soient avisés tout d'abord de renouveler le repas d'adieu, ensuite d'y intercaler, sans qu'aucun précédent existât, le *Hoc facite;* et que, de plus — car il faudrait aller jusque-là — ce *Hoc facite* ait été représenté comme étant les paroles mêmes du Sauveur, et, dans la suite des années, accepté comme tel et répandu à travers toute la chrétienté sans qu'il se soit produit la moindre récrimination, le moindre étonnement même contre une telle innovation et substitution.

Mais comment expliquer le silence de Matthieu et de Marc ?

Tout d'abord, faisons observer que ce silence n'infirme pas l'attestation formelle de Luc et de Paul. Il n'implique aucun désaccord entre nos évangiles et les deux autres sources ; autrement il faudrait prouver que Matthieu et Marc ont entendu *tout* relater et ont positivement voulu ne rien omettre. Or, cette thèse non seulement n'est pas démontrée, mais se heurte même à l'évidence des faits.

De plus, il entre bien dans la pensée des deux premiers évangélistes que la cène doit être renouvelée. Pour Matthieu et pour Marc aussi bien que pour Paul et pour Luc, le sang de la cène accomplie par Jésus est le sang d'une nouvelle alliance : « Ceci est mon sang (le sang) de la (nouvelle) [2] alliance » (Mt., XXVI, 28 ; Mc., XIV, 24 ; cf. Lc., XXII, 20 ; I Cor., XI, 25). Or, de même que l'ancienne alliance, conclue au Sinaï une fois pour toutes, était annuellement remémorée par le peuple juif, de même la nouvelle alliance, consommée au Calvaire, postulait un renouvellement analogue : « Le rapprochement visible dans Matthieu et Marc entre cette institution antique et l'alliance

[1] ***L'Eucharistie, des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 82.**

[1] ***Dict. de Théol. cath.*, art. *Eucharistie*, col. 1092.**

[2] **Le mot « nouvelle » est omis dans un certain nombre de manuscrits pour Mt. et pour Mc. mais répond bien à l'idée du contexte. Dans son édition critique, Von Soden le conserve pour Mt et l'omet pour Mc.**

nouvelle, ne donnait-il pas à penser que pour se consoler, se fortifier, oublier les fautes capables de rompre l'union avec Dieu, les contractants de l'union chrétienne étaient autorisés, invités à se rapprocher maintes fois du sang de Jésus, à rappeler l'acte qui avait scellé le traité ? [1] » Si quelque hésitation pouvait encore subsister, la suite du texte de nos deux évangiles lèverait tous les doutes : « C'est mon sang, *répandu pour beaucoup* (Id.), *en rémission des péchés* (Mt.) » Alors que Luc et Paul qui rapportent le *Hoc facite* se contentent de mettre sur les lèvres du Sauveur : « Ceci est mon corps, qui est donné *pour vous* » (Lc., XXII, 19 ; I Cor., XI, 23) ; « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui va être versé *pour vous* » (Lc., XXII, 20), les deux premiers évangélistes qui ne rapportent pas expressément l'ordre de réitération de la Cène, insistent, compensant par là leur omission, sur l'universalité du fruit du sacrifice eucharistique offert, non seulement pour les apôtres présents, auxquels s'adresse Notre-Seigneur (« pour vous »), mais pour tous les hommes : τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον. « Beaucoup, » même entendu en un sens plus ou moins restrictif, ne saurait s'appliquer aux seuls apôtres présents à la Cène ; il implique donc la réitération du sacrifice inauguré par Jésus la veille de sa mort.

On pourrait enfin tenter d'expliquer pourquoi Matthieu et Marc n'ont pas rapporté la parole de Jésus, qui aurait cependant si bien exprimé le sens du περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Plusieurs hypothèses ont été proposées. — Suppression du texte dans Matthieu et Marc, postérieurement à leur parution, par un judéo-chrétien ? (Resch). Peu vraisemblable, car il aurait fallu, notamment dans Marc, supprimer bien d'autres traits, et d'ailleurs les fidèles de Jérusalem, alors même qu'ils n'avaient pas pleinement rompu avec le judaïsme, réitéraient déjà la cène. — Trouble des témoins de la dernière cène qui, en raison du caractère tragique des événements, n'auraient pas tous également retenu les paroles du Maître et auraient diversement renseigné Marc et Paul ? (Haupt ; Schœfer). Mais l'oubli des uns aurait été vite réparé par le souvenir des autres. — Il faut donc chercher autre chose. Voici les solutions indiquées par Mgr Ruch :

« L'explication la plus simple semble être la suivante. Sur ce qui s'est passé à la dernière cène, c'est Luc et Jean qui nous renseignent le plus longuement. Matthieu et Marc se contentent de raconter deux épisodes : le signalement du traître et la double consécration. On ne doit donc pas chercher chez eux une description complète de tous les incidents du repas, une reproduction de toutes les paroles qui furent prononcées. Ils veulent mentionner dans leur Evangile cet important événement, cette dernière preuve d'amour donnée par Jésus, cette réalisation du festin pascal de la nouvelle alliance ; mais ils disent seulement ce qui est essentiel. Le Christ présenta à ses apôtres son corps et son sang, le sang dans lequel était scellé le nouveau pacte. Et c'était la dernière fois qu'il mangeait sur cette terre. On sait, d'autre part, qu'on trouve chez ces deux synoptiques, chez Marc surtout, des abréviations de la matière dont ils disposent. Les évangélistes étaient, au reste, d'autant plus autorisés à omettre les mots : « Faites ceci... » que les chrétiens des premiers temps étaient mieux renseignés sur les événements de la dernière cène par la prédication orale et par la liturgie. Puisqu'à l'époque où étaient composés les deux premiers évangiles [1], partout on réitérait la cène, puisqu'en le faisant, on croyait obéir à un précepte du Christ, S. Matthieu et S. Marc pouvaient juger inutile de reproduire l'ordre de renouveler le dernier repas [2]. A plus forte raison, ne faut-il pas s'étonner que Luc ne cite qu'une fois l'ordre de Jésus. Est-ce pour se rapprocher de Matthieu ou de Marc ? Est-ce parce que la formule « Faites ceci... » placée par lui après la consécration du pain lui paraît suffire : mise entre ces deux actes, ne semble-t-elle pas les dominer ? Est-ce parce que le sang ayant été présenté comme celui de l'alliance, il devenait inutile d'ajouter qu'il fallait rappeler souvent la pensée de cette union durable et universelle ? Ces hypothèses ont été émises. De Luc, nous dirons ce que nous avons affirmé des deux premiers évangiles : Il ne se croit pas obligé de faire connaître tout ce qui s'est passé. Ayant cité une fois la parole, il estime avoir assez fait » (col. 1094).

Le fait que S. Paul n'était pas présent à la dernière cène, loin d'infirmer son témoignage, ne fait qu'en fortifier la valeur. Paul a appris par révélation tout ce qui concerne le sacrifice eucharistique, et cette révélation ne fait que confirmer ce qu'on croyait déjà, ce que déjà l'on pratiquait. Loin de se dresser en contradiction avec les récits évangéliques, le texte de S. Paul les corrobore, les complète et montre, dans la primitive Eglise, la réitération du sacrifice eucharistique, au nom de l'ordre donné par Jésus, comme un fait universellement admis et sur lequel ne s'élève aucune contestation. N'oublions pas, enfin, que la Première aux Corinthiens est très certainement antérieure à Marc et peut-être même à Matthieu.

Q. — 1° Arregui dans le n° 331 de sa petite Théologie morale, 11e édition, p. 191, dit ceci : « Si sans faute théologique, on a posé la cause d'un dommage, et qu'ensuite, lorsqu'on le peut, on omet d'empêcher les conséquences damnificatrices, on est tenu *ex caritate, probabiliter non ex justitia*, de réparer les dommages causés, nisi officium vel contractum habuerit illa damna impediendi. »

Et comme exemple il donne le cas d'un confesseur, d'un médecin, d'un avocat, qui sans faute donne un mauvais conseil : il dit qu'ils sont tenus de le rétracter *ex justitia, durante officio* seulement. Que signifie ce *durante officio ?* Pour un confesseur par exemple, pour un vicaire coopérateur, peut-on dire

[1] Ruch, *art. cité*, col. 1093.

[1] Il est difficile d'assigner exactement cette époque : avant 63, tel est le seul point de repère absolument certain. Voir les manuels d'Introduction au N. T.

[2] L'auteur cite ici : Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 576 ; — Hehn, *Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi*, Wurtzbourg, 1900, p. 79 ; — Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des Neuen Testamentes kritisch untersucht*, Munster, 1901, p. 148.

qu'il est toujours « en office » tant qu'il est vicaire dans la paroisse où il confesse, ou bien ce *durante officio* cesse-t-il dès qu'il est sorti du confessionnal ?

2° On dit que dans les cas plus difficiles ou compliqués il faut consulter les plus instruits, s'il s'agit d'un confesseur, par exemple, d'une science ordinaire. S'il s'agissait d'un cas *très compliqué*, consulter un seul professeur serait-il suffisant ?

R. — Ad I. Le doute qui oppresse votre conscience de jeune vicaire ne se fût pas même levé dans votre esprit si vous aviez pris une double précaution : 1° celle de recourir immédiatement à un manuel, à votre manuel de séminaire, certainement plus développé que le *summarium* d'Arregui ; 2° celle de lire attentivement la note d'Arregui lui-même, en bas de la page où se trouve la phrase sujette à épilogue.

Cette note vous aurait averti que l'auteur se rangeait à l'avis de Sanchez et Villada opinant « *contra plerosque* » : ce qui vous eût invité à quelque circonspection à l'égard de cette opinion.

Voici, en effet, l'opinion d'Arregui : « Si absque culpa theologica : a) *posuisti causam damni,* et postea, cum possis, sequelas damnosas omittis impedire, teneris quidem *ex caritate,* non autem, probabiliter, *ex justitia* damna sic illata reparare, nisi officium vel contractum habueris illa damna impediendi. » Pour l'étayer, il invoque le témoignage de Sanchez et Villada :

« Nam actio inculpabiliter posita et jam meo dominio subtracta, est quasi posita fuisset ab alio sine mea culpa. Atqui damna ab alio illata non teneor ex justitia impedire, nisi ad hoc obliger ex officio vel contractu. — Paulo aliter alii rationem benignioris sententiæ afferunt ; sc. non impediens tale damnum recte cooperatori negativo æquiparatur ; dum enim positivam actionem posuit inculpabiliter egit ; sed cooperator negativus non tenetur ex justitia reparare damnum, si careat officio illud impediendi. Sed hæc ratio in prima fundanda videtur [1]. »

Un exemple va l'éclairer. Dans une friche d'herbes sèches sont amassées en silos les récoltes de la dernière moisson. Passant par là, un chasseur, sans y prendre garde, après avoir allumé sa pipe, laisse tomber l'allumette encore enflammée. Le feu se communique à l'herbe sèche et menace bientôt les silos. Vous venez aussi à passer par là et vous constatez le danger imminent d'incendie qui, s'il se produit, va ruiner le propriétaire des silos. Pourtant, le danger peut encore être conjuré. Etes-vous tenu, puisque vous le pouvez, d'éteindre l'incendie des herbes sèches, cause du futur dommage ?

Si vous êtes garde, payé par le propriétaire pour surveiller ses récoltes, en ce cas, pas de doute : vous êtes tenu *ex justitia* d'éteindre l'incendie. Car vous avez un contrat qui vous y oblige.

Vous êtes pompier municipal : vous êtes encore tenu *ex justitia,* car c'est votre charge, *officium,* de vous porter au secours toutes les fois qu'un incendie se déclare dans la commune.

Vous n'êtes ni garde, ni pompier, mais un simple habitant du bourg, sans charge, ni contrat, ni aucun titre qui vous requiert d'éteindre l'incendie. Allez-vous laisser brûler ? Certes non. La charité vous fait un devoir de subvenir à la nécessité de votre prochain menacé dans ses biens : obligation *ex caritate*. Les moralistes précisent l'urgence de cette obligation, selon qu'elle entre en concurrence avec une autre plus ou moins pressante. L'ordre des biens engagés fixe l'ordre des obligations qui les protègent.

Jusqu'ici tout le monde est d'accord. Mais voici que, par hypothèse, vous êtes l'imprudent allumeur de l'incendie dans les herbes sèches. Allez-vous conclure encore de la même façon ?

Oui, répond Arregui. A moins d'une obligation issue d'un contrat ou d'une charge, vous n'êtes obligé qu'en charité d'éteindre le commencement d'incendie. Car en jetant l'allumette dans les herbes sèches, vous avez accompli un acte irréfléchi, échappant donc au domaine de la moralité, dont vous n'êtes pas responsable, et qui n'est plus en votre pouvoir. Cet acte donc, par rapport à vous-même, vous est aussi étranger que s'il avait pour auteur un autre que vous. Et quand bien même on vous imputerait comme un crime de n'avoir rien fait pour empêcher le feu d'atteindre les silos, vous ne seriez jamais qu'un coopérateur négatif, coupable d'inertie, peu charitable, mais pas injuste.

Mais beaucoup ne sont pas de cet avis. A titre documentaire, voici la thèse proposée dans presque tous les manuels de morale :

« Qui autem causam damni alieni *inculpabiliter* posuit, tenetur impedire ne talis causa effectum nocivum producat, modo fieri possit *sine incommodo relative gravi,* i. e. sine æquali aut majori damno ; secus restituere tenetur sub gravi, quia effectus fit indirecte voluntarius ex omissione injuriosa, cum unusquisque, quamdiu possit, debeat curare ne actio a se posita alteri noceat [1]. »

Dire avec Sanchez ou Villada que notre action nous est aussi indifférente que celle d'un étranger appelle au moins une explication. A la considérer dans son entité morale seule et indépendamment des effets auxquels elle a donné suite, c'est vrai. Mais il convient de l'envisager sous tous ses aspects. Dans son entité physique, elle n'est plus en notre pouvoir, puisqu'elle est passée. Mais ses effets demeurent dans le feu qui se propage ; son efficacité causale se poursuit et tout à l'heure agira encore dans l'incendie des silos. Elle n'est plus en elle-même, mais son influence demeure effective. Or, de cette influence d'une action posée physiquement par vous, vous êtes, si vous le voulez, le maître. Car il est en votre pouvoir d'éteindre le feu. Et parce qu'elle a eu son origine dans vos actes d'homme, la raison vous condamnerait si, aperce-

[1] Arregui, n° 331, en note.

[1] Merkelbach, *Summa theol. mor.* t. II, n° 295.

vant des conséquences, liées à votre action physiquement, vous ne les gouverniez pas alors qu'elles sont encore gouvernables. Ce n'est point par bienveillance, par charité que vous devez intervenir, c'est par nécessité impérieuse et par justice. Or, à ce moment où vous prenez conscience des conséquences physiques damnificatives de votre acte physique initial, vous en assumez la responsabilité, et la relation causale physique qui les unit à votre action passée entre dans le domaine de la moralité. On pourrait dire avec quelque droit que l'action causale elle-même ressuscite pour rentrer dans le domaine moral auquel elle avait échappé. C'est un devoir de justice de veiller aux conséquences de ses actes. Accepter qu'une cause posée par notre fait, fût-ce sans culpabilité initiale, s'achève dans la violation des droits du prochain, c'est faire une injure, et l'injure entraîne la réparation. C'est pourquoi la plupart des moralistes tireront la conclusion : les dommages causés en ces conjonctures doivent être réparés *ex justitia*. Les exemples qu'ils apportent sont devenus classiques : le médecin qui a prescrit ou le pharmacien qui a délivré, par inattention, un poison, et qui s'en aperçoit dans la suite, doit dans la mesure du possible en prévenir les conséquences funestes, autrement ils sont tenus de réparer les dégâts. L'omission en pareil cas équivaut à une véritable action. Quelle différence y a-t-il entre allumer ou ne pas éteindre le feu, par rapport au terme nettement prévu : la destruction des silos ?

Arregui, certes, n'a pas été sans connaître l'avis des moralistes qu'il désigne en bloc « *plerosque* ». Pourtant le sentiment de Sanchez et de Villada qu'il cite complaisamment a retenu ses sympathies et visiblement il lui donne ses préférences. C'est son droit. Mais, en casuiste qui tient compte du sentiment de l'adversaire, il tempère son opinion personnelle : « teneris quidem ex caritate, » par le correctif : « non autem, probabiliter, ex justitia damna sic illata reparare. » Nous, nous aurions dit : « teneris certo ex caritate, et probabilius ex justitia. »

Après cela, d'accord avec le principe posé, il conclut par un exemple : « Hinc confessarius, medicus, advocatus inculpabiliter dans pravum consilium, tenetur illud retractare *durante officio* ex justitia, — eo finito, tantum ex caritate. » Bien sûr, puisque l'*officium* entraîne une obligation de justice. Mais en dehors de l'office, dans l'explication de Sanchez, puisque notre action initiale involontaire est à mettre sur le même pied qu'une action étrangère, il faut bien dire : *ex caritate*. Ce n'est pas, nous le répétons, l'avis général.

Serait-ce à dire que les partisans de l'opinion sévère auraient ignoré les explications de Sanchez ? Non, certes, et ils en ont également tenu compte par un correctif inséré dans le texte que nous avons cité plus haut, en disant : On est tenu d'empêcher les effets damnificateurs de la cause posée sans culpabilité, « *modo fieri possit sine incommodo relative gravi*, i. e. sine æquali aut majori damno. »

Et nous voici à l'expression qui vous cause un certain embarras : « *durante officio.* » Normalement elle désigne le temps pendant lequel un officier exerce sa fonction. Ainsi, un député qui est élu pour une période de quatre ans en porte le titre et en exerce les fonctions pendant ces quatre ans. De même un vicaire porte le titre et entre en fonctions à dater du jour de sa nomination par l'évêque jusqu'à ce qu'il reçoive une nouvelle affectation. Un confesseur pareillement prend possession de son titre quand son évêque lui donne le pouvoir de juridiction, et il en exerce les fonctions jusqu'à révocation de ses pouvoirs.

Cependant un député n'agit pas toujours en qualité de député, un vicaire en qualité de vicaire, un confesseur en qualité de confesseur. Il faudra donc, dans le temps même où ils sont en fonctions, distinguer encore entre les actes qui relèvent proprement de leur office et ceux qu'ils accomplissent à titre personnel privé.

Eh bien ! tant que dure son mandat, le député est tenu *ex justitia* de prévenir les effets damnificateurs consécutifs à un acte, même innocent, qui relève de sa fonction de député. Pareillement le vicaire et le confesseur.

Prenons un exemple. Voici un vicaire qui, la première année de son vicariat, est abordé par un paroissien qui lui demande les moyens de bien sanctifier le dimanche. Le vicaire, pensant que c'est toujours permis, lui conseille, après l'assistance à la messe, d'aller cultiver son jardin. Or il se trouve qu'en l'occurrence il a donné, sans le vouloir, un mauvais conseil. Dix ans plus tard, il s'en aperçoit. Comme il est toujours vicaire, en fonctions, il est tenu en justice d'aller trouver le paroissien pour réparer son erreur involontaire, afin d'empêcher les effets de scandale qui en pouvaient résulter. Mais vingt ans après, alors qu'il n'est plus vicaire, mais curé d'une autre paroisse, il reste toujours tenu, si c'est possible, de réparer son erreur, non plus cette fois *ex justitia*, mais *ex caritate*, d'après Arregui.

Voici le même vicaire qui donne le même conseil nocif, non plus à la sacristie, mais à un pénitent au confessionnal. Vingt ans plus tard, curé d'une autre paroisse, il retrouve son pénitent à son confessionnal ; il est tenu *ex justitia* de réparer son erreur. Mais dix ans et vingt ans plus tard, vicaire ou curé, il reste tenu de réparer son erreur, si possible, hors la confession, *non ex justitia, sed ex caritate*. Trente ans plus tard, alors qu'il n'est plus ni vicaire, ni curé, mais en retraite et que son évêque lui aura retiré ses pouvoirs, il restera tenu *ex caritate*.

L'expression « *durante officio* » se traduirait donc bien : « dans l'exercice de ses fonctions. »

Ad II. Le confesseur doit avoir la science suffisante pour exercer licitement les fonctions de son ministère : être capable de résoudre les cas ordinaires, de douter dans les cas difficiles.

Il est toujours permis de faire appel à d'autres lumières que les siennes dans les cas épineux. La prudence même le conseille.

Les premières lumières à invoquer, ce sont celles de son manuel de théologie, de ses livres classiques, que certains jeunes prêtres ont fermés pour toujours dans la dernière classe de leur séminaire, que d'autres ont désavantageusement remplacés par quelque minuscule *Summarium*.

Souvent, il suffira de consulter un confrère (à la condition qu'on ne risque pas de trahir le secret sacramentel). Pour un vicaire, le curé est tout indiqué, tant à cause de son expérience acquise que de sa proximité.

Généralement l'avis motivé d'un professeur sera suffisant. Et vous pourrez être en sûreté de conscience, ayant apporté la prudence ordinaire dont les sages ont coutume d'entourer la gestion de leurs affaires importantes.

Q. — Par l'effet de différents testaments ou codicilles, les châtelains de ma paroisse avaient fondé 312 messes à célébrer aux intentions de leur famille pour la rente annuelle de 495 francs. Ils demandaient que 110 messes fussent célébrées dans la chapelle du château et 202 messes dans l'église paroissiale.

Ces fondations, soumises à l'homologation de Mgr l'archevêque, ont été ramenées par lui en 1851 aux conditions suivantes : le curé célébrera les 312 messes prévues par les différentes fondations, mais il en dira seulement 50 à la chapelle du château, située à 1 kil. du presbytère, parce que « l'absence trop fréquente du curé serait préjudiciable au service de la paroisse. »

On en était donc arrivé à 50 messes dans la chapelle du château, et à 262 messes à l'église paroissiale pour 495 fr. Cette somme a subi les fluctuations de nos vicissitudes monétaires et politiques, mais elle a été toujours ramenée à sa valeur par les héritiers des fondateurs.

Seulement, la somme de 495 fr. de rente ne représente plus les honoraires de 312 messes. On a donc demandé à l'archevêque d'en réduire le nombre. Il a décidé que le curé serait tenu désormais à célébrer seulement 39 messes en tout, soit 25 au château (une par semaine durant le séjour des châtelains) et 14 à l'église paroissiale, ces dernières chantées au tarif de 15 fr.

A-t-il le droit d'imposer cette réduction ? Quelle proportion de messes doit être fixée pour être dites au château, et quelle proportion à l'église ? Puis-je me pourvoir contre l'ordonnance épiscopale et devant qui ?

R. — La réduction des charges qui grèvent une fondation, quand il s'agit de messes, relève uniquement du Saint-Siège. Les évêques ne peuvent opérer de réductions que par l'effet d'indults, et ces indults sont d'interprétation stricte. Quels sont les termes de celui dont votre évêque se prévaut ? N'en connaissant pas le texte, nous ne pouvons pas en mesurer la portée d'application.

Supposons que cet indult ait réellement donné à votre évêque les pouvoirs nécessaires pour réduire le nombre des messes qui grèvent les fondations faites dans votre paroisse. Le canon 1517 dit qu'en ce cas l'Ordinaire doit s'inspirer de l'intention du fondateur, *fundatoris voluntate*.

Or, qui peut prétendre dans votre cas à la qualité de fondateur ? Sans aucun doute, ceux qui ont fait les libéralités primitives, mais aussi ceux qui, sans y être obligés, les ont ramenées à leur montant de 495 fr. par des apports d'argent frais, quand le revenu originaire s'est trouvé réduit par l'effet des circonstances économiques.

Ceux qui ont rétabli les fondations ont pu, en excipant de leur qualité de co-fondateurs, exprimer le désir qu'en considération de leur apport spontané, certaines modifications soient introduites dans l'exécution des charges, notamment que le nombre des messes à célébrer au château soit plus élevé que celui des messes à célébrer à l'église.

Telle est notre opinion. Si au contraire vous prétendez que votre évêque aurait dû tenir compte uniquement des intentions du fondateur primitif et, tout en réduisant le nombre total des messes, observer la proportion fixée à l'origine, quand il a déterminé la quantité à célébrer respectivement à l'église et au château, ce qu'il n'a pas fait, vous pouvez adresser un recours à S. Em. le Cardinal Préfet de la S. C. du Concile, palais de la Chancellerie, à Rome. Vous pouvez écrire en français. Pour exposer les faits, vous n'avez qu'à employer la note que vous nous avez soumise, et à y joindre les documents qui l'accompagnaient. Chaque pièce devra porter un n°, et vous joindrez à l'envoi un bordereau sur lequel seront relevés le titre et le n° des pièces produites.

Q. — Un de mes confrères, en relations avec un officier ministériel, a reçu de ce dernier la note suivante :

« SAINT-SIÈGE. *Mariage. Nouveau cas de nullité.* — Appliquant la doctrine récente du card. Gasparri exposée dans la 3e édition de son *Tractatus de Matrimonio* parue en 1911, page 398, sous les nos 576 et sq., la jurisprudence du Suprême Tribunal de la Signature Apostolique admet aujourd'hui qu'un mariage peut être annulé pour le motif de prétendue non-consommation, *bien qu'un enfant en soit issu, sans que d'ailleurs la paternité du mari soit contestée.*

« Voir le commentaire de cette doctrine dans la brochure *La notion actuelle du devoir conjugal et le but du mariage devant les tribunaux civils et les officialités*, Paris, Duchemin, 1931. »

Le tout est tiré des *Commentaires des lois nouvelles, Recueil général des Lois, Décrets et Arrêts*, 6, rue de Mézières, Paris ; n° 1 de 1935, p. 18.

Cette doctrine, attribuée au card. Gasparri, me semble en contradiction formelle avec une réponse de l'*Ami* du 7 février 1935, p. 84, 1°, où il est dit : « Le Pape refuserait la dispense, si par exemple... » Or, d'après le passage de la brochure en question, la dispense serait accordée, sans que d'ailleurs la paternité du mari soit contestée.

Le texte du card. Gasparri allégué par la susdite brochure est-il authentique ? ou bien a-t-il été mal interprété par l'auteur de la brochure ?

Que pense l'*Ami* de cette affirmation étonnante ?

R. — La question que vous nous posez présente un tel intérêt que nous allons y répondre avec quelque détail.

Nous avons examiné la revue que vous citez et la brochure à laquelle elle renvoie. L'article et la

brochure ont le même auteur : M. Julien Demey, Docteur en Droit, ancien élève de l'Institut des Hautes Etudes Internationales.

Nous ferons deux remarques en commençant.

1° La 3e édition du *Tractatus de Matrimonio* du card. Gasparri que cite M. Demey n'est pas de 1911, comme il le dit, mais de 1904.

2° Il invoque la Jurisprudence du Suprême Tribunal de la Signature. On aimerait connaître la date et la référence des décisions qu'il allègue. Nous avons lu avec soin, pour notre part, les nos 575 et suivants du traité de Gasparri (3e édition) ; il n'y est pas fait la moindre mention dudit tribunal. Et pour cause : les demandes de dispense motivées par la non-consommation du mariage relèvent en effet non de la Signature, mais de la S. C. des Sacrements, qui ne publie pas sa jurisprudence en ces matières. Les demandes en déclaration de nullité de mariage pour violation de l'empêchement d'impuissance, quand elles sont déférées au Saint-Siège, relèvent normalement de la Rote, et très exceptionnellement de la Signature (voir can. 1603, 5°).

On est d'autant plus surpris de voir M. Demey faire état des décisions du Tribunal de la Signature qu'il écrit à la p. 15 de sa brochure, après avoir dit que des requêtes fondées sur la doctrine du card. Gasparri avaient été introduites : « L'on n'a pas appris qu'*aucune procédure ait jamais réussi à être conduite jusqu'à son terme final,* malgré l'échafaudage des moyens de pression mis en œuvre, parmi lesquels on a vu figurer l'initiation criminelle et la prise à témoin de l'enfant mineur dont la procréation faisait précisément l'objet de l'instance en annulation. » Si aucune de ces procédures n'a réussi, comment le Tribunal de la Signature a-t-il pu consacrer par sa jurisprudence la doctrine alléguée du card. Gasparri ? M. Demey devrait commencer par se mettre d'accord avec lui-même, et éviter de placer ses lecteurs en présence d'affirmations contradictoires.

Quant à la note tendancieuse de cinq lignes que, sous un titre également tendancieux : *Mariage. Nouveau cas de nullité,* M. Demey introduit dans le *Commentaire des lois nouvelles,* elle apparaît comme une conclusion détachée de ses prémisses. Et le lecteur privé de toute explication ne peut pas manquer d'être étonné par une affirmation semblable. L'auteur veut-il l'obliger à rechercher sa brochure de 16 pages qu'il vend 5 fr. ?...

Nous allons en tout cas essayer de rétablir le contexte autour du texte inséré au *Commentaire des lois nouvelles.*

La doctrine du card. Gasparri est exposée à propos de l'empêchement d'impuissance. Est impuissant, dit le cardinal, celui qui est dans l'impossibilité de consommer le mariage. Mais en quoi consiste ladite consommation ? En l'accomplissement de la *copula,* non d'une *copula* quelconque, mais d'une *copula matrimonialis* : « *Et nos putamus,* ajoute-t-il, *copulam matrimonialem esse copulam qua membrum virile ingreditur vas mulieris, id est vaginam, in eoque verum virile semen effandit.* »

C'est cette définition qui scandalise M. Demey. Pour lui le mariage est réputé consommé dès qu'un enfant s'en est suivi, même s'il a été obtenu par fécondation artificielle, même s'il résulte d'une *copula imperfecta,* constituée par une *seminatio extra vas, maxime si sperma apponitur ad vaginæ orificium.* « Quoi qu'il en soit de toute considération d'ordre anatomique, écrit-il, la consommation du mariage ne peut plus être niée dans le *sens moral* du mot dès que la femme a été fécondée. » Dès lors il ne devrait plus être possible d'obtenir la dispense *super matrimonium ratum et non consummatum.*

Il est parfaitement exact que le card. Gasparri n'adopte pas ce dernier point de vue, pas plus d'ailleurs qu'aucun canoniste. M. Demey essaie d'ironiser en écrivant que, pour se prononcer sur la réalité de la consommation, le cardinal s'attache à la perfection anatomique de l'acte conjugal en faisant bon marché de la valeur morale de l'acte. Parler ainsi est une façon ingénieuse de donner le change sur les éléments du problème. On ne voit pas d'ailleurs ce que l'anatomie vient faire dans la question. N'est-ce pas plutôt de physiologie qu'il faudrait parler ?... Mais disons hautement avec le « bon sens, » que M. Demey invoque à son aide (p. 16), que le mariage comporte des actes physiques dont aucune intention ni aucun résultat ne peuvent dispenser.

Selon M. Demey il suffirait que la consommation ait eu lieu « dans un sens moral, » et exiger les actes dont nous parlons, comme le veut le card. Gasparri, « conduirait à enlever au mariage toute sa dignité en le rabaissant au niveau dégradant d'une union purement charnelle » (p. 12).

En réalité, l'Eglise ne sacrifie rien de ce qui doit constituer normalement l'union matrimoniale : elle unit des corps et des âmes. Elle veut un contrat conclu extérieurement par des paroles et des actes, mais elle entend bien que ces paroles et ces actes traduisent un consentement intérieur, et si l'on peut prouver que ce consentement a fait défaut, elle déclare la nullité du mariage. Elle veut que le consentement porte d'une certaine manière sur les caractères et les fins de l'union matrimoniale, et elle déclare la nullité des unions qui auraient exclu par un acte positif l'indissolubilité du mariage et sa finalité procréatrice. Mais le souci de l'élément psychologique ne lui fait pas perdre de vue et ne peut pas lui faire perdre de vue l'essence du contrat dont il s'agit.

En quoi consiste-t-il ? Le Code le définit parfaitement : « *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat jus in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis procreationem.* » (Can. 1.081, § 2). Ce texte indique pareillement ce qu'est la *copula* : la naissance des

enfants ne suffit pas à la caractériser ; il faut que cette naissance résulte d'une union des corps *(jus in corpus)* par actes aptes *de soi* à la génération. Ainsi se trouve doublement exclue la fécondation artificielle, que celle-ci soit volontaire ou involontaire.

Observons en effet que le mariage a une double fin, l'une primordiale qui concerne les enfants, l'autre secondaire qui concerne les époux eux-mêmes. Cette dernière va normalement de pair avec la première ; l'Eglise pas plus que le droit naturel ne consent à l'en séparer. C'est en effet parce que les époux trouvent une satisfaction personnelle dans leur union qu'ils acceptent ou veulent positivement les sacrifices qu'entraînent la procréation et l'éducation des enfants. Or cette satisfaction ne consiste pas seulement dans l'union des âmes, mais aussi et premièrement (du moins à un point de vue) dans l'union des corps : « conjugalis actus... quo conjuges fiunt una caro » (can. 1015, § 1). C'est cette dernière union seule qui donne à la concupiscence son légitime apaisement. La véhémence même de cette inclination indique son caractère naturel, et c'est faire violence à la psychologie humaine que de prétendre la priver des satisfactions qu'elle réclame dans les actes mêmes qu'elle fait poser et qui sont les actes propres d'une fonction nécessaire à l'espèce. Il faut donc que ces actes soient posés normalement. Supposez la fécondation artificielle, volontaire ou non. L'un des deux conjoints, la femme en l'espèce, se trouve privée totalement du plaisir qui résulte *ex commixtione corporum prœsertim in actu seminationis*, et il ne suffit pas que l'homme se contente, forcé ou non, du plaisir que lui fait éprouver l'*excitatio genitalium* et l'*emissio seminis extra vas muliebre*, pour qu'il ait le droit d'imposer à l'épouse le sacrifice du plaisir corrélatif. On se doute bien, au demeurant, que cette fécondation artificielle qui peut provenir d'un vif désir de la progéniture de la part d'un époux mal constitué et incapable de pénétrer sa femme, peut être aussi le fait spontané de la nature dans un cas tout contraire, c'est-à-dire *quando vir vitiosus renuens prolem, sed tamen excitationem quamdam requirens per contactum externum mulieris, effundit plus minusve prudenter ad os vaginœ semen quod, casu sat raro sed non inaudito, sponte a mulieris genitalibus absorbetur, ita ut evadat conceptio contra votum viri.* C'est tout le contraire du « pur mystère et de l'impénétrable beauté » dont parle M. Demey, p. 8.

On conçoit, d'après ce qui vient d'être dit, qu'un mariage contracté en excluant l'union des sexes soit un mariage invalide ; il ne s'agit plus ici des propriétés et des fins du mariage, mais de son objet essentiel. Sans doute le contrat de mariage est un *consensus,* non un *concubitus,* mais un *consensus* qui donne essentiellement droit au *concubitus,* en vue des diverses fins qui sont celles de l'union matrimoniale.

Comment par ailleurs la dispense peut-elle être accordée en pareil cas ? S'il y a naissance, comment peut-on prouver qu'il n'y a pas eu consommation ? La chose est bien simple. C'est qu'en cas de fécondation artificielle il n'y a pas de rupture de l'hymen : *semen intravit uterum per hymenis orificium, et ita inspectio medicorum ante partum effecta potest dignoscere virginitatem, quippe quœ hac absentia rupturœ hymenis definiatur.*

M. Demey est impressionné par le sort qui résultera de telles décisions pour les enfants issus de tels procédés insolites. — Observons d'abord que la remarque irait loin, si elle avait une portée absolue, car elle empêcherait toute déclaration de nullité, au cas où il y a des enfants. — Mais voici la difficulté précise de M. Demey. Il ne veut pas exposer celui qui verra ses parents séparés à apprendre un jour que cette séparation vient des irrégularités qui ont été commises dans la manière dont il a été conçu. N'est-ce pas ajouter trop d'importance à des cas qui resteront toujours très exceptionnels ? car le procédé le plus courant comme le plus certain reste et restera toujours la *copula* normale, la vraie, la seule qui mérite ce nom. C'est à celui-là que la quasi totalité des êtres humains doivent la vie.

Cependant la considération à laquelle fait appel M. Demey n'est pas sans quelque valeur, et de là vient peut-être que le Saint-Siège a parfois refusé la dispense dans des cas de ce genre, comme nous l'avons précisément exposé nous-mêmes dans l'*Ami* du 7 février 1935, au passage qu'on nous objecte.

Aussi bien faut-il se souvenir que la dispense *super rato* est un acte de juridiction gracieuse, non contentieuse, et que la souveraineté de celui qui l'accorde est absolue dans chaque espèce. Mais ce que le Saint-Siège n'a pas fait dans un cas déterminé, pour de bonnes raisons, il a pu le faire dans un autre, et pour d'autres raisons non moins bonnes dont il est juge, si par exemple il a estimé que la dispense ne révélait rien, parce que l'enfant dont il s'agit aurait été renseigné par ailleurs sur le caractère extraordinaire de son origine. Ce qui pourrait bien plutôt, nous semble-t-il, faire reculer le Saint-Siège devant la concession de la dispense en un cas de ce genre, ce serait la crainte d'émouvoir l'opinion publique, sujette à mal comprendre qu'un mariage soit considéré comme non-consommé alors qu'il y a un enfant. Et en effet, faute de science ou de réflexion, le public pourrait ne pas songer à ce qui constitue la virginité, et à ce qui en constitue directement et premièrement la perte. En pareil cas, estimons-nous, le Saint-Siège ou bien s'abstiendrait de prendre une décision, ou bien accorderait la dispense en défendant ou en dissuadant de se remarier dans la région. Quoi qu'il en soit, il est certain que la dispense pourrait être accordée *ex se,* parce que vraiment un tel mariage n'a été que *ratum* et non point *consummatum* au sens normal et canonique du mot.

Et s'il était démontré qu'avant l'échange sacramentel des promesses matrimoniales, l'époux était

formellement résolu à n'admettre d'autres moyens de procréation que la fécondation artificielle, son mariage devrait être l'objet non plus d'une dispense *super rato,* mais d'une vraie déclaration de nullité, le consentement lui-même étant alors profondément vicié jusque dans son essence. De là le canon 1086 § 2 qui dit : « *Si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut omne jus ad conjugalem actum... invalide contrahit.* » M. Demey ne dit-il pas lui-même (p. 5) que le « premier devoir des époux est de se prêter mutuellement à la réalisation des actes générateurs » ?

Tout ceci peut surprendre ceux qui s'abstiennent de sonder le fond des choses. Tout ceci, au contraire, semble extrêmement normal à ceux qui voudront bien se rappeler la définition exacte des termes dont ils usent et qui refuseront de laisser passer en force de loi cette idée que dans l'organisation de la vie conjugale tout dépend de la volonté des parties, jusqu'à la manière de remplir la fonction si grave qui consiste à transmettre la vie. Le card. Gasparri, en parlant comme il a fait, n'a nullement créé « un nouveau cas de nullité » comme on le lui prête ; il n'a fait qu'affirmer la doctrine constante de l'Eglise et, ajoutons-le, se conformer au plus strict bon sens.

Q. — Sur quoi se base l'enseignement de l'Eglise au sujet des Limbes ? Les enfants qui s'y trouvent jouissent-ils d'un bonheur parfait ? Si oui, où est leur mérite ? Si non, où est leur tort ?

R. — I. Sans être un dogme de foi, la doctrine des Limbes s'impose néanmoins à l'adhésion du chrétien. C'est dans la tradition qu'il faut chercher la base de cette croyance. Les textes scripturaires, en effet, semblent exclure, dans la vie future, tout état moyen entre le ciel et le purgatoire, d'un côté, et de l'autre côté l'enfer. Mais il est facile de constater que les textes dogmatiques relatifs à la vie future ont aussi une portée morale indéniable. Ils n'envisagent que la situation future des hommes qui ont été capables d'agir moralement et d'opter entre le bien et le mal. Il n'est donc pas question des enfants morts sans baptême, coupables du seul péché originel, sauf d'une manière très implicite, dans l'affirmation générale de la justice éternelle de Dieu.

C'est à la tradition qu'il faut demander le développement dogmatique de ce principe général, dans le sens d'un état futur qui n'est ni celui des élus glorifiés au ciel, ni celui des damnés tourmentés en enfer. Cet état, quelques Pères grecs du IVe siècle, notamment S. Grégoire de Nazianze et S. Grégoire de Nysse, l'ont soupçonné. S. Augustin l'avait nettement admis avant la controverse pélagienne pour les enfants morts sans baptême ; mais les nécessités de la controverse l'obligèrent, pour sauvegarder l'existence d'une déchéance originelle, à confesser une peine très légère, mais néanmoins positive, pour les petits enfants morts sans baptême. Le XVIe concile de Carthage consacre cette sévérité en refusant aux enfants morts sans baptême un lieu de salut et de repos, même en dehors du royaume des cieux. Mais de toute évidence, pour S. Augustin comme pour le concile, ce qui est condamnable, c'est la conception d'un lieu intermédiaire, *tel que le rêvait le pélagianisme,* lieu impliquant chez les enfants la négation soit du péché originel, soit tout au moins de la peine due au péché originel. Cette conception comportait l'attente temporaire dans le paradis du Bon Larron et, après la résurrection, l'entrée dans le paradis céleste avec les anges et les bienheureux. Conception hérétique au premier chef, puisqu'elle revient à nier la nécessité du baptême pour la vie éternelle

La tradition postérieure, tout en continuant d'affirmer que les enfants morts sans baptême ne sont exempts ni de faute ni de peine, reconnaîtra que leur sort ne peut être complètement assimilé à celui des adultes coupables de péchés personnels. Elle cherchera à approfondir quel sort spécial serait en rapport, selon les exigences de la justice divine, avec les conséquences du péché originel. Une lettre d'Innocent III à l'archevêque d'Arles précise que le péché actuel sera puni des tourments de l'enfer, et que la peine du péché originel consistera uniquement dans la privation de la vue de Dieu. S. Thomas, considérant que le péché originel n'est que la privation de la justice originelle, et fidèle au principe de justice que la peine du péché doit être exactement proportionnée à sa nature, affirme pour les enfants morts sans baptême l'existence d'un état et même d'un lieu spécial dans lequel ces enfants vivront privés de la vie éternelle, c'est-à-dire de la vision intuitive de Dieu. Mais d'autre part, il affirme que cet état ne procurera aucune souffrance positive et que ces enfants seront unis à Dieu par la participation aux biens naturels.

Dès lors la doctrine des Limbes a droit de cité dans l'enseignement officiel de l'Eglise. Dans sa lettre *Nequaquam sine dolore* aux Arméniens, Jean XXII enseigne expressément l'existence d'un « lieu spécial » réservé aux âmes souillées du seul péché originel. A la fin du XVIIIe siècle, nous trouvons un document très explicite dans la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI. Le synode janséniste de Pistoie avait traité de fable pélagienne la croyance aux Limbes ; le pape déclare « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques, la proposition selon laquelle doit être rejetée comme une fable pélagienne l'endroit des enfers, *appelé vulgairement limbes des enfants,* dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam sans la peine du feu, comme si écarter de ces âmes la peine du feu, c'était remettre en honneur la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaire exempts de faute et de peine entre le royaume des cieux et la damnation éternelle. »

Il faut donc conclure que la croyance aux Limbes est une croyance orthodoxe, dont la certitude est suffisamment garantie par l'unanimité présente des écoles théologiques. Aussi les théologiens du concile du Vatican avaient-ils préparé un schéma de déclaration dogmatique sur la peine due au seul péché originel : « Tous ceux qui meurent avec le péché mortel actuel sont exclus du royaume de Dieu et souffriront éternellement les tourments de la géhenne, d'où la rédemption est bannie ; et même ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés de la vue bienheureuse de Dieu. » C'était consacrer, non l'existence des Limbes comme doctrine catholique, mais le principe dogmatique d'où découle cette existence.

II. — « Seront privés de la vue bienheureuse de Dieu. » Tel est l'état des habitants des Limbes. Il ne saurait donc être question de leur attribuer « le bonheur parfait. »

Sans doute, les âmes des enfants ne souffrent pas dans les Limbes. Pour S. Thomas, que suit aujourd'hui l'unanimité des théologiens, la peine due au péché originel est purement privative et nullement afflictive. Privés de la vue de Dieu, les habitants des Limbes n'en retireront aucune peine. Le Docteur Angélique explique que la connaissance naturelle des âmes des enfants retenus dans les Limbes ne saurait s'élever jusqu'à l'existence de la vision béatifique : ces âmes ignoreront à tout jamais le bien dont elles sont privées. Ne sachant pas qu'elles étaient appelées à la vision de Dieu, elles ne souffriront pas.

Seront-elles heureuses ? D'un bonheur purement naturel, il faut l'espérer ; rien ne s'y oppose. Toutefois, déclare le cardinal Billot, en parlant des enfants morts sans baptême, « ne prononçons pas le mot de béatitude. Non pas que leur condition, prise intrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du monde de la béatitude qui eût été l'apanage de l'état de pure nature, puisque, dit S. Thomas, s'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission à la gloire, ils ne le sont pas quant à la participation des biens naturels. Mais, c'est que, dans l'ordre présent, nous sommes élevés à une fin surnaturelle... et que d'autre part, la béatitude est un état de perfection... Or, les petits enfants, morts sans baptême, sont en état de coulpe, ils sont frappés de déchéance, ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de la Providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour laquelle nous nous contentons de dire qu'*ils possèdent* sans douleur les biens qu'ils ont par nature... [1]. »

[1] *Etudes*, t. 163, p. 32.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Christopher Dawson. — Progrès et Religion. *Une enquête historique*. Traduction de Pierre Belperron, préface de Daniel-Rops. — Un vol. in-16 de 247 p., 13 f. 50. — Paris, Plon.

Attention, voici un livre de tout premier ordre, un livre à lire, à relire et à méditer. On y trouvera en foule des idées que nous avons maintes fois émises ici-même sur l'évolution historique de la civilisation, sur la catastrophe qui divisa la chrétienté au XVIe siècle, sur l'infléchissement de la civilisation vers le matérialisme à partir de l'ère industrielle, sur la décadence religieuse de l'Europe, sur l'imminence d'une ruine générale de toutes les valeurs dont vivent les hommes qui ne veulent pas retomber au niveau de la brute.

Notre société est désaxée, inquiète, troublée et tremblante devant son propre avenir. Il y a évidemment des rouages faussés dans la machine du monde. L'homme moderne souffre des suites de ses erreurs ; en abandonnant sa religion, il a perdu son âme. On a écrit bien des pages déjà sur cette erreur fondamentale de l'homme moderne ; nous n'en connaissons pas de plus pénétrantes, de plus précises, de plus fortes que celles de M. Dawson.

Professeur d'histoire de la civilisation à l'University College d'Exeter, M. Dawson est un de ces historiens qui ne se contente pas d'aligner des faits, de grouper et d'accumuler des fiches, mais qui réfléchit sur ces faits et qui raisonne sur les documents réunis par ses soins. Il s'est constamment occupé des rapports entre la religion et la civilisation. On a publié de lui un recueil d'Essais sous le titre d'*Enquiries into religion and culture* (1933), divers ouvrages dont les principaux sont *Les Origines de l'Europe* (1934, de Rieder), *The Modern Dilemma*, — *The age of the Gods* (non traduits encore).

Le présent ouvrage est le plus remarquable de tous. M. Dawson y montre que depuis le commencement de la race humaine la religion a été le principe moteur de la civilisation, que toute civilisation repose sur une religion dont elle tire son dynamisme et sa valeur. Il parcourt les diverses périodes de l'histoire et les diverses parties du monde. Il connaît particulièrement bien les religions d'Orient, tant les religions antiques que les religions encore existantes. Il fait voir comment ce sont ces religions qui expliquent les particularités de chaque civilisation distincte. Puis il passe à l'Occident : il y retrouve la même loi. Le christianisme n'est pas né de la civilisation moderne occidentale ; au contraire, c'est cette civilisation qui est née du christianisme et qui a reçu de lui tout son élan et sa vitalité. Mais depuis la Renaissance l'Occident a découronné sa religion de son caractère divin, les protestants ont manipulé les dogmes, tout comme les gouvernements aux abois manipulent leurs monnaies. Le résultat a été la dévaluation du dogme, la décadence de la religion, son effacement progressif devant des idoles qui n'étaient qu'une transposition du christianisme, une sorte de laïcisation des valeurs évangéliques.

Cette partie est la plus intéressante du livre. On y voit comment le déisme à la Voltaire ou à la Rousseau n'est qu'un christianisme mutilé et démarqué ; comment la religion de la Science et du Progrès, à la Renan, n'est toujours qu'une nouvelle forme de l'optimisme chrétien, coupé de ses racines ; comment le marxisme actuel n'est également qu'une transposition millénariste de la doctrine du salut et du paradis pour tous. Mais de même qu'un beau fruit, déta-

ché de son arbre, doit nécessairement perdre toute vitalité et bientôt pourrir, de même le droit au bonheur pour tous, coupé de la doctrine de Jésus-Christ, perd fatalement toute sa puissance de réalisation. Le *Misereor super turbam* de l'Evangile n'a plus de sens dans la doctrine de fer du matérialisme contemporain. Nous arrivons au bord de l'abîme. Il faut opter et le temps presse : ou la chute dans le trou béant, ou le retour à la religion du Christ.

N'est-ce pas ce que nous répétons sans cesse, ici-même ? Et ce cri d'appel au secours divin n'est-il pas plus opportun que le *Delenda Carthago* marmonné constamment par le vieux Caton ?

Sans doute, dans le livre de Dawson nous ne chercherons pas une justification détaillée du christianisme. Ce n'est pas un livre de théologie ni d'apologétique. Il ne s'occupe pas de ce qui est pour nous l'essentiel : le salut des âmes dans l'éternité. Il se borne à montrer le lien logique et puissant qui enchaîne ces deux choses trop souvent opposées : Progrès et Religion. Pour M. Dawson, il n'y a jamais eu de progrès réel sans religion, ni de religion profonde sans progrès pour l'humanité.

Nous ne pouvons résumer un tel livre. Il faut le lire à petites doses, afin d'en savourer les énergiques affirmations. Et on en conclura qu'il n'y a pas d'œuvre plus pressée que de faire connaître à nos contemporains la Vie et l'Evangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu et unique Sauveur des hommes.

Jean Marquès-Rivière. — **L'Organisation secrète de la Franc-Maçonnerie.** — In-16 de 269 p., sans indication de prix. — Editions Baudinière, 27 bis, rue du Moulin-Vert, Paris 14e.

Les ouvrages sur la Franc-Maçonnerie se multiplient. Tant mieux. Toute la malfaisance de cette officine de ténèbres vient du secret dont elle s'entoure. Arracher leur masque aux ennemis de l'âme française, c'est faire une œuvre éminemment patriotique. Nous invitons tous nos confrères à mettre l'étude de la Maçonnerie au programme de leurs cercles d'études, car il faut alerter tous les bons Français. Nous avons publié deux importants articles sur la Maçonnerie, en juillet et août 1934 ; nous avons signalé aussi l'ouvrage récent de M. Vallery-Radot. Celui que nous présentons aujourd'hui sera encore plus utile, s'il se peut. L'auteur est très bien renseigné ; il connaît à fond la Maçonnerie actuelle ; il ne s'occupe que fort peu de son passé et de son histoire ; mais ses agissements actuels, son organisation, ses ambitions, ses intrigues, ses tares internes, les divisions qui se manifestent au sein de l'obscure société, tout cela il le connaît à merveille et il nous apporte les précisions les plus édifiantes, les textes les plus frappants, les chiffres les plus éloquents, les noms les plus intéressants à connaître. Il est à regretter que le livre, écrit vigoureusement, mais dans la langue du journal et du pamphlet, ne soit pas muni d'une Table des Matières.

Voici les principaux chapitres : après avoir traité de l'Organisation de la Franc-Maçonnerie française, l'auteur énumère « les Puissances maçonniques françaises ». Il en compte trois : le Grand-Orient, — la Grande-Loge écossaise, — le Droit humain (cette dernière acceptant seule d'affilier les femmes). Puis il aborde chacune de ces trois branches, indique la constitution, le fonctionnement, l'importance de chacune d'elles, les relations qui les unissent. Il aborde alors l'étude des Suprêmes Conseils maçonniques, des Mystères des Hauts-Grades, documents à l'appui. — La seconde partie de l'ouvrage expose la situation générale de la Maçonnerie dans le monde, mais revient immédiatement en France, et s'appuyant sur les textes mêmes des derniers Convents, révèle tous les dessous de la politique récente dans notre pays, en nous montrant presque toujours les mesures les plus néfastes inspirées des décisions antérieures des Loges. Il appert de tout cela que la politique intérieure et même extérieure du très grand peuple que nous sommes est conduite, dans le plus grand nombre des cas, par un groupe relativement restreint d'hommes masqués, qui n'ont ni grands talents, ni larges vues, mais que le sectarisme anti-chrétien unit et anime et qui, tenant les principaux leviers de commande, réussissent à imposer leurs vues néfastes à une fière et belle démocratie comme la nôtre.

En appendice, un tableau des 33 degrés de la Maçonnerie écossaise, avec les noms des ateliers, les titres des présidents, les titres des frères, les signes de reconnaissance, les mots de passe, les cordons et décorations.

Il est difficile de dire la masse de renseignements précis qui sont fournis dans cet ouvrage. Je voudrais du moins donner une idée du ton, de l'esprit, du style et je citerai une partie de la conclusion :

« Ce livre n'appartient à aucun parti et moi-même, je n'écris sur l'ordre de personne ; on m'aurait découragé, car il y a des gens qui ont toujours peur quand on prend quelque responsabilité et qui commencent par dire : *pas de politique !...* Ce livre est fait pour éclairer ceux qui ne veulent pas encore comprendre, ceux qui croient qu'en changeant les hommes on changera les mœurs, ceux qui se cantonnent dans un béat égoïsme en laissant les autres sacrifier leur propre tranquillité... Nous demandons une fois pour toutes qu'on en finisse avec cette association illégale qu'est la Franc-Maçonnerie. A quoi sert-elle ? Ce livre le démontre, à fausser les cartes. Or, les tricheurs, on les expulse. Combien sont-ils ? Les annuaires disent environ 50.000. Il y a là-dedans une bonne moitié d'imbéciles : restent 25.000. Un tiers du reste sont des avisés un peu cyniques qui font leur clientèle parmi les F.-M., à ce titre je les enlève ; il nous reste au fond du panier, 17.000 petites faiblesses ou crapuleries grouillantes et agissantes... et il y a 40 millions de Français. Mais ce petit nombre est ministre, député, sénateur, fonctionnaire, avocat, homme d'affaires ; ces comitards dirigent la France et la mettent en coupe réglée. N'y a-t-il donc pas moyen de s'en débarrasser, par exemple, par une loi sur les sociétés secrètes ? La loi de 1901 joue absolument dans ce cas-ci. La question suivante est grave, car elle brûle les lèvres de beaucoup parmi nous : *Tout cela est-il possible en démocratie ?* »

Et l'auteur montre qu'il faudra bientôt choisir entre ces deux choses : « *joug du Christ* » ou « *Diktat* ». C'est absolument notre avis. L'Evangile seul peut sauver, avec la civilisation, ce que l'homme moderne désire avant tout garder de dignité et de libertés.

Orazio Marucchi. — **Pietro e Paolo a Roma.** 4e édition, avec corrections et additions de l'auteur, publiée par Carlo Cecchelli, professeur d'Archéologie chrétienne à l'Université de Rome. — In-8 de xxi-206 p., avec 20 planches, 15 lires. — Turin, Marietti.

L'*Ami* a rendu son hommage funèbre au grand archéologue catholique, Horace Marucchi, dans son no du 26 mars 1931 ; Marucchi né à Rome en 1852, venait en effet de mourir le 21 janvier précédent. Tous les anciens élèves du Séminaire Français ont gardé à ce modeste et grand savant une reconnaissance impérissable. Ils seront heureux de savoir que son ouvrage sur la venue de S. Pierre et de S. Paul à Rome vient d'être publié de nouveau, dans une édition définitive et avec des illustrations très soignées et très instructives. Naturellement il est écrit en italien ; mais ils sont nombreux chez nous ceux qui lisent la langue musicale de Dante.

Ce qui caractérise les travaux de Marucchi c'est la simplicité jointe à la plus profonde érudition. Dans le livre que nous présentons ici, il rapporte d'abord tout

les témoignages que nous possédons sur la venue de S. Paul à Rome, en les commentant et en les éclairant les uns par les autres. Il aborde ensuite le thème plus difficile de la venue de S. Pierre dans la capitale de l'Empire. Il en prouve la réalité historique avec une sûreté, une vigueur, un luxe d'arguments qui ne permettent aucune incertitude dans la conclusion. On sait qu'après avoir été nié par les critiques protestants, pour des raisons de pure polémique antiromaine, le fait de la venue de S. Pierre à Rome et de la fondation du siège pontifical par le Prince des Apôtres en personne n'est plus rejeté maintenant par aucun historien ou critique sérieux. Marucchi aura contribué pour sa bonne part à l'établissement de cette démonstration.

Il traite ensuite des lieux où furent martyrisés les deux grands apôtres : *Ad aquas Salvias* pour S. Paul, au cirque de Néron, au Vatican, pour S. Pierre. Marucchi est décidément hostile à la thèse tardive qui fait crucifier S. Pierre au Janicule. Sans vouloir démolir de pieuses traditions, il estime que la vérité passe avant tout. Il rassemble les textes les plus anciens ; il explique par quelle erreur d'interprétation la tradition relativement récente du Janicule a pu s'introduire ; en un mot, il ne laisse rien dans l'ombre de ce qui peut éclaircir ce petit problème. Il ressort de son argumentation que S. Pierre a été martyrisé à peu de distance du lieu où se trouvent actuellement ses reliques, à la Confession de Saint-Pierre.

L'illustre archéologue parle enfin de la « Cathedra » de Pierre, c'est-à-dire du siège où l'apôtre s'asseyait pour instruire ses disciples. Il s'inspire ici de trois documents de première importance : le Papyrus de Monza, les Actes de Liberius, la *Passio Marcelli*. Il conclut que la *Sedes Petri* devait se trouver au cimetière de Priscille (via Salaria). Cette thèse, dont il fut, peut-on dire, le premier défenseur, il la prouve avec force. Il déploie toute la finesse de son esprit, toutes les ressources de sa science, dans la discussion des monuments et des textes qui peuvent éclairer le problème. C'est le chapitre capital de son livre. Ainsi, non seulement il a prouvé le fait de la venue de S. Pierre à Rome, mais il a indiqué avec une vraisemblance voisine de la certitude le lieu même où il séjournait, où il enseignait, où il baptisait. On conviendra que ce lieu est l'un de ceux qui touchent le plus la piété et l'histoire catholiques.

A la fin du volume, Marucchi donne de précieux renseignements sur les autres lieux auxquels la mémoire de S. Pierre reste attachée : la Prison Mamertine, le titre de Fasciola, l'Oratoire de la Via Sacra, etc. Il parle aussi des images les plus anciennes que nous possédions des deux apôtres. En dernier lieu, les professeurs de théologie seront heureux de trouver dans son livre un chapitre entier sur *Les preuves monumentales du primat de S. Pierre et du pontife romain.* Les vingt planches qui terminent le volume en complètent l'inestimable valeur.

Livre à recommander à tous ceux qui connaissent l'italien et que l'étude des origines de la papauté à Rome intéresse.

Chanoine CHOQUET. **La vie est-elle une fête ?** In-16 de 100 p., 5 f. — Paula HŒSL. **Le beau visage de la vie.** Préface de Mgr F. Lavallée. In-8 de 208 p., 7 f. — Paris, Éditions *Spes*.

Ces deux volumes doivent être présentés simultanément, non seulement en raison de la similitude du sujet, mais encore parce qu'un même souffle d'optimisme de bon aloi les anime.

I. — M. le chanoine Choquet a réuni les causeries religieuses qu'il a données cet été à Radio-Paris. Ses auditeurs retrouveront avec plaisir les belles et délicates pensées qu'ils pourront désormais méditer à loisir.

Croyants et incroyants liront ces pages avec intérêt. Les uns y découvriront cette note d'humanisme qui rend accueillante la doctrine du Christ. Il semble que le livre illustre la pensée de Pascal : « Il faut rendre la religion aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie. » Les autres y trouveront de nouveaux enseignements pour une foi plus éclairée et plus rayonnante. L'auteur montre à tous que les merveilles de la création sont une source de joie pour tous et une consolation pour ceux de nos frères qui souffrent. S'il s'élève parfois contre les excès du néo-paganisme ambiant, c'est pour mettre davantage en relief les joies paisibles et douces de la vie de famille. Les deux derniers chapitres sur le silence et l'amitié justifieraient à eux seuls le succès de l'ouvrage.

II. — Sous la forme originale et vivante de lettres à une jeune fille, le livre de Paula Hœsl est en réalité une initiation à la vie profonde. En des pages émues, souriantes ou méditatives, traversées souvent par un large souffle de poésie, il évoque tous les problèmes des êtres jeunes en face de la destinée, du cœur, du sacrifice, du devoir et de l'inévitable mystère de la souffrance. A ces âmes toutes frémissantes du désir de vivre, il apprend à connaître et à utiliser les richesses qu'elles portent au fond d'elles-mêmes, à trouver le secret d'une existence harmonisée et féconde dans le don de soi à un idéal supérieur.

Ce livre a été vécu avant d'être écrit : il est le témoignage d'une expérience humaine aussi sincère avec les autres qu'avec soi-même. De là un charme particulier qui éveille chez le lecteur des résonnances profondes. Les âmes jeunes verront ici qu'elles sont parfaitement comprises ; mais elles y apprendront à satisfaire à leurs désirs de vie ardente et heureuse, en acceptant l'idéal chrétien avec toutes ses exigences, mais aussi avec ses richesses.

L'Education, œuvre d'amour, par Marguerite BAUR. — In-12 de 98 p., 5 f. — Paris, Editions *Spes*.

Les chapitres de ce petit livre ont été publiés d'abord en causeries dans *Le Foyer chrétien*, bulletin familial mensuel. Ces causeries, aimables et pleines de sens surnaturel aussi bien que de bon sens, sont bien capables d'entraîner les âmes vers « la grande loi d'amour qui descendant du Cœur paternel de Dieu, plane sur le cœur des époux, protège les doux berceaux, vivifie et charme les foyers et emporte vers l'éternel amour et l'éternelle félicité. »

Les premiers chapitres contiennent d'excellentes remarques touchant la connaissance de l'ordre providentiel de la génération. Mme Baur montre d'une plume délicate comment les parents avisés et chrétiens enseigneront à leurs enfants, dans la pure lumière de la vérité, les grandes lois familiales qui font d'une naissance la plus merveilleuse floraison d'amour que l'humanité puisse connaître.

Dans les chapitres suivants, l'auteur aborde divers autres aspects de l'éducation, « cette grande œuvre d'amour qui enveloppe l'enfant tout entier, corps et âme. » Elle trace le rôle des papas et des grand'mères en termes excellents et en femme d'expérience. Sa conclusion montre que les vertus chrétiennes sont la sauvegarde du foyer et que sans religion il n'y a pas, pratiquement, de bonne éducation possible.

Petit volume qui est capable de faire un bien considérable dans les familles.

Franciscus TER HAAR, C. SS. R. — **Casus conscientiæ de præcipuis hujus ætatis peccandi occasionibus.** — Un vol. gr. in-8 de VIII-178 p., 10 lires. — Turin, Marietti. 1934.

Sous ce titre, l'auteur nous donne un véritable traité de morale sur le grave, opportun et difficile sujet des occasions du péché, en général et en particulier.

Pour convaincre nos lecteurs de son utilité pratique, il nous suffira de citer quelques-uns des cas de cons-